

حکمت واجب الوجود از دیدگاه علامه طباطبائی و شهید مطهری

* جواد حاجی پور

** سیدسجاد ساداتی زاده

چکیده

بحث حکمت واجب الوجود از دیرباز مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. ضرورت پرداختن به این موضوع به این دلیل است که حکمت الهی به مرحله پیش از آفرینش و اصل صدور فعل مربوط می شود و از این رو مبنایی ترین بحث به شمار می آید. به باور نگارنده، از این جهت بر بحث عدل الهی که به مرحله پس از آفرینش مربوط است، برتری دارد. در دیدگاه فیلسوفان متقدم اسلامی مانند کندی و ابن رشد، بیشتر به مصداق های حکمت خدا پرداخته شده است. در آثار فارابی نیز نشانه هایی از تبیین مفهومی حکمت الهی دیده می شود. اما نخستین فیلسوفی که به شرح و بسط مفهومی حکمت خداوند پرداخت، ابن سینا بود. پس از او، این دیدگاه مورد توجه شیخ اشراق، ملاصدرا و پیروان او قرار گرفت. آرای علامه طباطبائی به عنوان شارح حکمت صدرایی در این زمینه اهمیت ویژه ای دارد. ایشان در تبیین حکمت الهی از دو زاویه متفاوت به آن نگاه کرده است: یکی همسو با دیدگاه فیلسوفان مسلمان و دیگری نزدیک به آرای متکلمان. از نگاه کلامی، علامه معتقد است که فعل خداوند عین حکمت است و مصلحت تابع آن نیست، بلکه خود فعل خدا مصلحت آفرین است. در نگاه فلسفی نیز ایشان در تعلیقات خود بر اسفار، همانند ملاصدرا، حکمت و عنایت الهی را حاصل سه صفت علم، سببیت و رضایت خداوند می داند. شهید مطهری نیز به بحث حکمت واجب الوجود توجهی درخور داشته است. اساس دیدگاه ایشان درباره حکمت الهی عمدتاً برگرفته از حکمت مشاء و حکمت متعالیه است، اما گستره و عمق پرداخت ایشان به این موضوع نشان دهنده جایگاه ویژه آرای او در این زمینه است.

واژگان کلیدی: حکمت الهی، علامه طباطبائی، شهید مطهری.

*. استاد یار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

hajipour.j@dums.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-7397-7029

** استاد یار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

sadati.sj@dums.ac.ir

مقدمه

بحث حکمت خداوند به بررسی نسبت میان فعل الهی و ذات او می‌پردازد و در حقیقت به چرایی و چگونگی پدید آمدن موجودات از ناحیه خداوند و به‌ویژه به عنایت و تدبیر او نسبت به آفریده‌ها نظر دارد. نوشتار حاضر می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری درباره حکیم بودن خداوند چیست و چگونه آن را تبیین می‌کنند؟ آیا این دو دیدگاه به هم نزدیک هستند یا تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ و اگر تفاوتی هست، این تفاوت‌ها در کدام موارد نمایان می‌شود؟

اهمیت و ضرورت این بحث از آن‌روست که مسئله حکیم بودن پروردگار، مرحله پیش از صدور فعل را بررسی می‌کند و به پرسش‌های گوناگون درباره چرایی و چگونگی آفرینش از سوی واجب‌الوجود پاسخ می‌گوید. از این جهت - به‌باور نگارنده - این بحث بر مسئله عدل الهی که به مرحله پس از آفرینش مربوط می‌شود، برتری دارد؛ زیرا پرداختن به چرایی و فرآیند صدور فعل از ناحیه خداوند می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش‌های مربوط به مرحله پس از آفرینش نیز باشد. افزون‌براین، بحث حکمت الهی در اندیشه فیلسوفان مسلمان، جایگاه شایسته خود را نیافته است، درحالی‌که پاسخ عمیق به بسیاری از پرسش‌ها درباره چرایی آفرینش و فعل الهی به این بحث وابسته است.

پژوهش حاضر می‌کوشد با ژرف‌کاوی در آثار فلسفی و کلامی فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه دو فیلسوف برجسته، علامه طباطبایی و شهید مطهری، به تبیین بحث حکمت الهی بپردازد. از این حیث، روش این پژوهش بنیادی، کیفی و کاربردی است.

پیشینه بحث

پرداختن به مسئله حکمت الهی در هر دو حوزه فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، پیشینه‌ای دیرینه دارد. در غرب، نخستین فیلسوفی که می‌توان ردپایی از این بحث در آثار او یافت، افلاطون است؛ آنجا که از نظام احسن هستی سخن می‌گوید (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۸۴۲). در فلسفه ارسطو، از آنجا که فعالیت خداوند صرفاً روحانی و عقلانی است و او سرخوش از خویش و غرق در لذات روحانی خویش است، پس از آفرینش موجودات، عنایتی به آنان ندارد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۴۰۲).

در فلسفه لایب‌نیتس، بحث حکمت الهی را می‌توان در نظریه جهان‌های ممکن او جست‌وجو کرد. بر این اساس، صفت قدرت خداوند که پدیدآورنده اشیاست، همراه با علم و اراده، موجب تحقق نظام احسن می‌شود (لایب‌نیتس، ۱۳۷۳، ص ۱۷۵). از نگاه توماس آکویناس، حکمت الهی براساس لطف

اوست؛ خداوند براساس لطف خویش و به مقتضای علم و اراده، موجودات را ایجاد و تدبیر می‌کند (سیدهاشمی، ۱۳۹۲، ص ۴۵-۴۶). تقریر اتین ژیلسون از حکمت خداوند به دیدگاه فیلسوفان اسلامی نزدیک است که براساس قاعده «العالی لا یتلفت الی السافل» به تبیین حکمت باری تعالی می‌پردازند. از نظر ژیلسون، از آنجاکه خداوند هستی و خیر و مطلوب محض و ذاتی است، از جهت کمال ذاتی، اراده‌اش به ماسوی تعلق می‌گیرد (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵).

در میان فیلسوفان مسلمان، یعقوب بن اسحاق کندی بیشتر به جنبه مصداقی حکمت الهی پرداخته است، نه حوزه مفهومی آن (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۲۴). فارابی را می‌توان نخستین فیلسوف مسلمانی دانست که به بحث حکمت الهی و عنایت او به موجودات در حوزه مفهومی پرداخته است. فارابی سرشت حکمت واجب را عبارت از عقل و علم بالذاتی می‌داند که با آن افضل امور را به مدد افضل علوم درک می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۴۶). پس از فارابی، فیلسوفان اخوان‌الصفاء سببیت را یکی از عناصر و مؤلفه‌های موجود در بستر حکمت پروردگار برمی‌شمردند. آنان حکیم بودن خداوند را سببیت موجودات و خارج ساختن آنان از قوه به فعل می‌دانند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ص ۳۴۱ و ۳۷۱). نکته حائز اهمیت آنکه در آرای ابن‌سینا نیز نسبت به حکمت پروردگار عنصر سببیت مشاهده می‌گردد و چه‌بسا ابن‌سینا این بخش از تحلیل مفهومی حکمت پروردگار را وامدار آنان باشد.

پس از فیلسوفان پیش‌گفته، مبحث حکمت واجب در آثار ابن‌سینا جایگاه شایسته خود را می‌یابد و فیلسوفان پس از او از جمله صدرالدین شیرازی و شارحان فلسفه صدرایی همچون علامه طباطبائی و شهید مطهری در چارچوب ایضاح مفهومی سینیوی به بسط و شرح آن می‌پردازند. ابن‌سینا در یک تبیین، حکمت و عنایت را همان علم احاطی واجب‌تعالی نسبت به تمام موجودات می‌داند که برترین و بهترین نظام و ساختار ممکن را شکل می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۵۰). ابن‌سینا در تبیینی دیگر از حکمت الهی، خیریت و تعقل ذاتی پروردگار را در تحقق حکمت ذاتی او دخیل می‌داند و می‌نویسد حکمت پروردگار نسبت به جمیع موجودات ناشی از آن است که واجب‌تعالی خیر ذاتی، عقل ذاتی و عشق ذاتی، و مطلوب ذات خویش است (همو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۹۰). جامع‌ترین تبیین سینیوی از حکمت واجب شامل سه عنصر علم، سببیت ذاتی نسبت به جنس کمال و خیر، و رضایت ذاتی به هر آنچه که لباس وجود می‌پوشد، می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۵۰).

تبیین حکمت پروردگار هرچند از نگاه صدرالمتألهین غنا یافت، اما باین حال بنیاد تحلیل و تبیین خود را وامدار ابن‌سیناست. صدرا در چگونگی تجلی و تعین حکمت باری با طرح و ترسیم نظریه

«بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی»، ضعف‌های نظریه سینوی را پوشش داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵-۲۴۶). در یک دیدگاه، ایشان پس از تعریف مفهومی حکمت و بیان علم افضل واجب‌الوجود، بیان می‌دارد که همین علم افضل سبب فعلیت اشیاء و اراده ایجاد آنها می‌گردد (همو، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۱۱). در این دیدگاه، ایشان عنایت را همان علم پروردگار به اشیا که عین ذات اوست می‌شمارد؛ علمی بسیط که هیچ‌گونه کثرتی در ساحت آن راه نمی‌یابد (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶). صدر المتألهین با قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاء و تسری آن در ساحت علم الهی، علم پروردگار را در عین گستردگی، دانشی حضوری، عین ذات و در نهایت بساطت می‌داند (همو، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۰۲). تعریف دیگری که صدرا از عنایت ارائه می‌دهد، همسو با مفهوم حکمت است و تبیین شیخ‌الرئیس از حکمت باری تعالی را تداعی می‌کند که در آن از سه عنصر علم، سببیت و رضایت یاد شده است (همان، ج ۷، ص ۵۷-۵۹).

در این تبیین، ملا صدرا حکمت پروردگار را از جهتی صفت ذاتی به حساب می‌آورد؛ نیز علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم از مفاهیم و عناصر مندرج در مفهوم حکمت باری شمرده می‌شود. در این باره، تحلیل علامه طباطبایی در شرح رأی صدرا می‌تواند سودمند باشد. به عقیده علامه، علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم، ملائم با ذات است که در واقع تعبیر دیگری از رضایت الهی به این علم ذاتی است؛ همان‌گونه که فعل پروردگار و ایجاد سامانی استوار در هستی ملائم ذات اوست. پس هم علم او به نظام خیر ملائم ذاتش می‌باشد و هم فعلش. صورتی که فعل پروردگار ملائم ذاتش می‌باشد، اگر همین ملائمت را به ذات و حیثیت ذاتی رب الارباب ارجاع دهیم، در واقع ذات پروردگار اقتضای این ملائمت را داشته است که بازگشت به صفت ذاتی دارد؛ در عین اینکه صیغه فعلی نیز دارد (همان، ج ۷، ص ۵۸-۵۹). اینک پس از سیری شتابان در آرای فیلسوفان پیش‌گفته، به بیان تفصیلی نظرات علامه طباطبایی و شهید مطهری نسبت به حکمت باری تعالی می‌پردازیم.

حکمت واجب‌الوجود از دیدگاه علامه طباطبایی

آرای علامه طباطبایی به‌عنوان شارح و مفسر برجسته حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت صدرایی، می‌تواند حائز اهمیت باشد. علامه در تبیین خود از حکمت از دو نظرگاه متفاوت بهره برده است: نظری هم‌سو و هم‌جهت با نظریه حکیمان و فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه حکمت سینوی و صدرایی که اجمالاً به آن پرداخته شد، و نظری نزدیک به آرای متکلمان که البته دیدگاه کلامی ایشان مورد نقد شهید مطهری قرار گرفته است.

علامه در تحقیقی که نسبت به ریشه کلمه «حکمت» انجام می‌دهد، آن را مأخوذ از ماده «حُکِمَ» می‌داند که دلالت بر اتقان و استحکامی دارد که اگر در هر موجودی یافت شود، ارکان وجودیش از تلاشی و تفرقه مصون می‌ماند. طبق این نظر، اگر موجودی از سر حکمت به وجود آمده باشد، اجزایش متفرق نمی‌گردد و در نتیجه اثرش ضعیف و توانش درهم شکسته نمی‌شود. ایشان این معنا و محتوایی که اشاره شد را جامع تمام معانی مشتقات این ماده مانند حکمت، احکام، تحکیم و حکومت می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۱۵-۱۱۷) و با ذکر مثال‌هایی در ایضاح لغوی معنی حکمت بیان می‌دارد که به قاضی نیز «حاکم» گفته می‌شود؛ زیرا هنگامی که در قضیه‌ای حکم می‌کند، درحقیقت با حکم خویش، ضعف و فتوری که در رابطه با آن قضیه رخ داده بود را جبران کرده و آن را به کانون قوت و اتقان تبدیل می‌سازد. ایشان این معنا را معنای عرفی‌ای می‌داند که در امور وضعی و اعتباری در میان مردم جریان دارد و آن را قابل بسط و انطباق بر امور تکوینی و حقیقی نیز می‌شمارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۱۵-۱۱۷)، با این توضیح که امور تکوینی از آن جهت که به خدای سبحان و قضا و قدر او منسوب هستند، دارای چنین استحکامی می‌باشند.

علامه در تبیین حکمت الهی از مقدماتی همچون اراده، مصلحت و غایت بهره می‌گیرد؛ با این توضیح که «فعل» زمانی از سوی یک فاعل تحقق می‌یابد که برخاسته از اراده او باشد؛ یعنی فاعل، انجام فعل را به دلیل آنکه آن را کمال می‌داند، بر ترکش ترجیح می‌دهد. کمال در واقع تعبیر دیگری از غایت و مصلحت در انجام فعل است. براین اساس، فاعل هنگامی که می‌خواهد فعلی را انجام دهد، پیش از آن صورتی علمی و ذهنی از نظام و قوانین حاکم بر هستی که افعال او را به سوی غایت‌شان رهنمون می‌سازد، ترسیم می‌کند. همچنین به مدد تجربه، روابط و مناسباتی را میان اشیای عالم انتزاع می‌کند که در واقع تابع نظام خارجی و منطبق بر متن هستی است. آنگاه هر فاعل دارای اراده می‌کوشد افعالش را چنان سامان دهد که با آن نظام علمی برگرفته از متن هستی و قوانین حاکم بر آن منطبق باشد و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته شده، به وسیله فعل خود تحقق بخشد. این امور موجب می‌گردد که فاعل، فعل خود را استوار و متقن انجام دهد و در نتیجه، کننده آن به صفت حکیم متصف شود و اگر فعل او در این چارچوب نبود، او را لغوکار و نادان می‌خوانیم. پس حکیم کسی است که فعل او با نظام علمی‌اش منطبق باشد و نظام علمی‌اش نیز به درستی از نظام خارجی اخذ شده باشد؛ و این همان مصلحت‌دار بودن فعل فاعل است.

اما درباره افعال خداوند که خود عین خارجیت است، منطبق بودن با متن هستی و قوانین حاکم بر

آن معنایی ندارد؛ فعل خدا عین حکمت است. بنابراین اینکه می‌گوییم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است، معنایش این خواهد بود که او تابع مصلحت نیست، بلکه مصلحت تابع اوست؛ به این معنا که مصلحتی خداوند را بر انجام فعلی وادار نکرده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳).

این تبیین علامه مورد نقد شاگردش، استاد مطهری، واقع شده است. او معتقد است طبق این نظر، در فعل خداوند نه حکمت معنا و مفهومی خواهد داشت و نه غیر آن؛ یعنی حتی در فعل خداوند، عبث نیز مفهومی نخواهد داشت. زیرا بنابر بیان علامه، حکمت از ذات فعل خداوند انتزاع می‌گردد؛ چون فعل خداست، پس حکیمانه است. این دیدگاه با برخی از آیات قرآن مانند «آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و به‌سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟» (مؤمنون: ۱۱۵) سازگار نیست. معنای نهفته در این آیات آن است که چون در فعل خدا عبث راه ندارد، بر آن استدلال کنید، نه اینکه صرفاً به دلیل آنکه فعل خداست. دیگر آنکه این بیان با نظر حکمای اسلامی که معتقدند «در امکان، چیزی نیکوتر از آنچه هست، یافت نمی‌شود» نیز سازگاری ندارد. شهید مطهری علت این مسئله را در آن می‌داند که علامه از تبیین حکیمانه حکمت به تبیین متکلمانانه گرایش یافته است؛ زیرا متکلمان حکمت باری تعالی را به حکمت آدمیان همانند می‌کنند. البته ایشان در ذیل سوره اعراف در تبیین حکمت پروردگار، روش فیلسوفان را پیموده و بیانی حکیمانه عرضه داشته و خداوند را غایت نهایی همه کوشش‌ها برشمرده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۴۴-۴۴۸).

علامه در تعلیقات خویش بر اسفار، همسو با نظر صدرالدین شیرازی، در تبیینی دیگر، حکمت و عنایت واجب را برآیند سه صفت علم، سببیت و رضایت می‌داند و در توضیح آن بیان می‌دارد: عنایت آن است که فاعل عالی‌ترین اهتمام را برای صدور فعل به کار بندد، به گونه‌ای که فعل با نهایت اتقان و استحکام، محبوب و مورد رضایت او بوده و بر والاترین غایات نیز مترتب باشد (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۷۸).

نیز در تبیینی دیگر، علامه عنایت را چنین تعریف می‌کند که همان صورت علمی واجب است که ایجاب‌کننده معلوم که همان فعل است، می‌باشد: «اما عنایت عبارت است از اینکه صورت علمی، علت ایجابی معلوم که فعل باشد، گردد؛ زیرا علم تفصیلی او به اشیا - که عین ذات اوست - علت وجود آن‌ها با تمام خصوصیاتشان است. پس خدای تعالی به آفریده‌های خود عنایت دارد» (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳).

به نظر نگارنده، در این تعریف بدیع از علامه، نشانه‌هایی از اقتباس از دیدگاه مشائیان و تلفیق آن با رأی صدرالدین شیرازی دیده می‌شود. از یک‌سو، ایشان همانند مشائیان به «صورت علمی» قائل است که علت ایجابی معلوم (یعنی فعل) می‌باشد، و از سوی دیگر، این صورت علمی را همان علم تفصیلی پروردگار

به اشیا می‌داند که عین ذات اوست.

علامه در بیانی پیشینی و ناظر به علم پیشین الهی، پس از اشاره به این حقیقت که ذات واجب تعالی غنی بالذات و واجد همه کمالات وجودی است و غایت او در آفرینش موجودات، ذات خود اوست، چنین می‌گوید: «و علمه الذی هو عین ذاته علة لما سواه فیقع فعله علی ما علم من غیر افعال فی شیء مما علم من خصوصیاتہ والکل معلوم» (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳). براساس این بیان، آنچه علت پیدایش موجودات است، علم ذاتی پروردگار می‌باشد که عین ذات اوست. هر آنچه در جهان هستی پدید می‌آید، مطابق همین علم است. از این رو، فعل پروردگار چنان که معلوم اوست تحقق می‌یابد، بی آنکه هیچ ویژگی از آن فروگذار شود، درحالی که دامنه علم او فراگیر و شامل همه چیز است. پس عنایت الهی شامل آفرینش نیز می‌گردد؛ زیرا حوزه شمول علم عنایی فراگیر است و از آنجاکه سرچشمه عنایت ربانی علم اوست، ناگزیر معلومات او - یعنی نظام هستی - برترین صورت ممکن را می‌یابد.

سپس علامه در بیانی پسینی و معطوف به مرحله فعل، بر سازواری و ساخت‌مندی مجموعه هستی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه پدیده‌ها درهم‌تنیده شده و براساس مصالح و منافع استوار گشته‌اند. به‌باور ایشان، آنچه با تأمل در نظام عالم و در میان مخلوقات - نسبت به هر نوعی - مشاهده می‌شود، وجود مصالح و منافع شگفت‌آوری است که حکایت از دقت کار و اتقان صنع دارد (همان، ص ۲۷۸-۲۷۹).

حکمت واجب الوجود از دیدگاه شهید مطهری

حکمت واجب الوجود در آرای شهید مطهری بازتابی شایسته یافته است؛ امری که در میان شارحان فلسفه صدرایی کمتر با این گستردگی دیده می‌شود. شهید مطهری از این دریغ داشته که چرا بحث مهم حکمت الهی آن‌گونه که درخور آن است، مورد توجه و تحقیق فیلسوفان و اندیشمندان قرار نگرفته است؛ موضوعی که یکی از نقاط مهم کشاکش میان حکمت اسلامی و بخشی از فلسفه غرب به شمار می‌آید. هرچند بنیاد تبیین استاد مطهری از حکمت پروردگار عمدتاً برگرفته از حکمت مشاء و متعالیه است، اما پرداخت ریشه‌ای و همه‌جانبه به این مبحث و روشن‌سازی تمایز دیدگاه فیلسوفان با متکلمان مسلمان، همچنین تفاوت نظر فلاسفه اسلامی با فیلسوفان غربی، از شاخصه‌های دیگر اهمیت آرای مطهری است. استاد مطهری مسئله عنایت و حکمت را از مسائل مهمی می‌شمارد که نقطه اصطکاک شدید میان فلسفه قدیم و فلسفه جدید است و راه آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۹۵). شهید مطهری ایراد و اشکال اساسی نظریه فیلسوفان غربی - به‌ویژه دیوید هیوم - را در این می‌داند که آنان حکمت

خداوند را با حکمت انسان همانند کرده و خداوند را همچون ناظم و صانعی مانند انسان پنداشته‌اند. استاد مطهری با متفاوت دانستن حکمت خداوند و حکمت انسان، حکمت در آدمی را این‌گونه تبیین می‌کند که انسان برای رساندن خود به بهترین مقاصد، عالی‌ترین راه‌ها و کنش‌ها را برمی‌گزیند، درحالی‌که حکمت در خداوند به این معناست که او بهترین وضعیت را برای رساندن اشیا به غایت و مقاصدشان فراهم می‌آورد. این تعبیر دیگری است از نظریه حکیمان که فاعلیت خداوند را «بالاراده» می‌دانند نه «بالقصد». مطهری سپس با مطرح ساختن قاعده «العالی لا یلتفت إلی السافل» (مرتبه والا به فروتر التفات نمی‌کند) بیان می‌کند که فیلسوفان غرب می‌پندارند اگر خدا حکیم باشد، باید همچون یک انسان حکیم به این عالم توجه کند و در آن عمل نماید؛ حال آنکه نظام عالم – با وجود شرور و نقص‌ها – چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. آنان استدلال می‌کنند که اگر خدایی باشد، باید نظامی متناسب با حکمت او وجود داشته باشد، اما چنین نظامی که دلالت بر خدای حکیم کند دیده نمی‌شود؛ پس دلیلی بر وجود خدا نیست.

در مقابل این نظریه، حکیمان مسلمان براین‌باورند که اساساً به‌دلیل علو ذاتی حق تعالی، التفات او به موجودات فروتر و هدف قرار دادن آن‌ها برای فعلش معنا ندارد. ازاین‌رو، نباید انتظار داشت که نظام عالم به‌گونه‌ای باشد که مستقیماً حکمت الهی را بازتاب دهد، هرچند دلایل و قرائن بی‌شماری بر حکمت پروردگار و نظم شگفت‌انگیز عالم دلالت دارد که تبیین ویژه خود را می‌طلبند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۹۵-۴۰۱).

استاد مطهری با ذکر مثالی، تدبیر و سامانی را که در متن هستی پدیدار است و نشان‌دهنده حکمت پروردگار می‌باشد، این‌گونه تبیین می‌کند که آفرینش الهی با فعل بشر تفاوت دارد. خداوند اشیا را به مقصدشان می‌رساند؛ یعنی این طبیعت است که غایتمند می‌باشد، نه خدا. حکمت الهی اقتضا می‌کند که پدیده‌ها به غایت خود نائل آیند (همان، ص ۴۰۲-۴۰۳). استاد مطهری در پاسخ به مسئله تفاوت میان خدای حکیم و انسان حکیم، اظهار می‌دارد: انسان حکیم کسی است که برای رسیدن خود به بهترین مقصدها، بهترین راه را انتخاب می‌کند، اما خدای حکیم کسی است که بهترین وضعیت را برای رساندن اشیا به مقاصدشان فراهم می‌آورد. پس در یک مورد، حکیم برای نیل خود به غایت عمل می‌کند و در مورد دیگر، برای نیل موجودی دیگر به غایت خویش. چنان‌که در اشعار آمده است: «اذ مقتضی الحکمة و العناية / ایصال کل ممکن لغایة» (همان، ص ۸۶۵).

هرچند در این نظریه، غایت و مقصد واقع شدن اشیا برای خداوند رد می‌شود، اما این حقیقت که غایت جز ذات بی‌همتای پروردگار نیست و غایت، فقط ذات اوست، مورد غفلت واقع می‌گردد. به‌بیان دیگر، در این تبیین، حکمت خداوند این‌گونه ارائه می‌شود که او اشیا را به غایات خود می‌رساند،

بدون آنکه به این حقیقت اشاره کند که خود خداوند نیز غایت است. به همین دلیل، شهید مطهری در تکمیل این بحث چنان بیان می‌کند که هم غایات را برای اشیا اثبات کند و هم اشیا را غایت واجب نشمارد، و در عین حال غایات اشیا و غایت واجب را همان ذات واجب بداند. در این باره، ایشان بر آن است که حکمت واجب چنین اقتضا دارد که اگر سلسله غایات را در موجودات دنبال کنیم، درمی‌یابیم که آنان دست‌در دست یکدیگر، همگی به سوی غایتی نهایی و یگانه روی می‌آورند که همان واجب‌الوجود است (همان). با این بیان استاد، هم اشیا غایت‌مندند، هم غایت خداوند موجود فروتر نیست، و هم غایت پروردگار ذات اوست که در آینه غایت‌مندی اشیا و نیل آنان به غایت نهایی آشکار می‌گردد.

پاسخ دیگر شهید مطهری، افزون بر غرض‌دار بودن فعل پروردگار، به گونه‌ای حاکی از غرض‌دار بودن فاعل نیز می‌باشد؛ پاسخی نو و بدیع که نشان‌دهنده دقت نظر فلسفی اوست. در این باره ایشان می‌نویسد: «به این معنا وقتی می‌گوییم فعل غرض دارد یعنی "به سوی غرضی" مقوم ذات فعل است، مثل هر حرکت طبیعی. در مورد این فعل به این معنا صادق است که خداوند این فعل را برای این غرض انجام می‌دهد؛ یعنی فعل برای غرض را انجام می‌دهد» (همان، ص ۴۳۰). براساس این بیان، فعلی از خداوند صادر می‌شود که غرض‌مند است و این غرض‌مندی، قوام‌بخش ذات آن فعل است. از این رو، سرایت دادن غرض فعل به غرض فاعل مانعی ندارد؛ اما اگر فعل وسیله‌ای باشد تا فاعل به غرض خود برسد، این امر با علو ذاتی پروردگار ناسازگار است.

شهید مطهری سپس با تعمیم این مطلب به نکته‌ای لطیف اشاره می‌کند: اینکه در هر ذره‌ای از ذرات عالم، میل و عشق به کمال و غایت نهاده شده است و نظام هستی چیزی جز نظام رساندن اشیا به غایات و وصول عاشقان به معشوقان نیست. آنگاه به مطلبی از ملاصدرا می‌پردازد که هر موجودی افزون بر عشق ذاتی به خود و کمالاتش، به علت موجد خود نیز عشق می‌ورزد و چون علت همه اشیا ذات واجب‌تعالی است، او معشوق و غایت همه موجودات می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۰۴ و ۴۳۴). از همین منظر است که نسبت میان حکمت باری با امر عظیم معاد روشن می‌گردد و سر معاد چیزی جز بازگشت پدیدگان به سوی غایاتشان و غایت نهایی نیست.

شهید مطهری در پایان این بحث بار دیگر تأکید می‌کند که تمام اشتباه فلاسفه غرب در این است که خداوند را همانند یک نجار، آهنگر یا مهندس مکانیک پنداشته‌اند که نظام طبیعت را چون صنعتگری برای رسیدن به هدف خود سامان می‌دهد؛ و همین اندیشه، اساس فکر هیوم را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۴۰۴). از دیگر بحث‌های بدیعی که شهید مطهری بدان توجه داشته، واکاوی نسبت میان «حکمت» و

«عدالت» است. ایشان حکمت و عدالت را دو صفت نزدیک به هم می‌دانند که هر دو از ستارگان یک کهکشاند. عدالت را رعایت استحقاق و شایستگی‌های موجودات می‌شمارد؛ بدین معنا که خداوند هرگز این قابلیت‌ها و استحقاق‌ها را فروگذار نمی‌کند. درمقابل، حکمت را استحکام فعل خداوند دانسته؛ با این توضیح که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است. لازمه حکمت و عنایت حق این است که هستی غایتمند باشد؛ یعنی آنچه موجود می‌شود، یا خود خیر است یا مستلزم خیر و زمینه‌ساز وصول به خیر. در واقع، حکمت از شئون علیم و مرید بودن خداوند است و مبین اصل علت غایی برای جهان می‌باشد (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۲-۶۳).

پیش‌تر اشاره شد که استاد مطهری مبانی تبیین حکمت الهی را از ابن‌سینا برگرفته است. ایشان با محور قرار دادن سه عنصر «علم»، «سببیت» و «رضایت»، پژوهشی شایسته درباره این سه مؤلفه ارائه داده است: از دیدگاه استاد مطهری، مقصود از حکمت یا عنایت خداوند صرفاً مفهوم دانایی مطلق - هرچند علم به همه چیز باشد - یا صرف فاعلیت محض یا اراده و رضایت او نیست. او به تحلیل مفهوم حکمت می‌پردازد و بیان می‌دارد که حکیم بودن از علم، فاعلیت و اراده (رضایت) سرچشمه می‌گیرد، اما نه هر علم و فاعلیت و رضایتی (همو، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۵۶-۴۵۷).

شهید مطهری با تقسیم حکمت به دو شاخه نظری و عملی - که بیشتر در انسان مصداق می‌یابد - معتقد است: در حکمت نظری، حکیم باید به تمام حقایق و برترین معلومات آن‌گونه که هست آگاهی داشته باشد. اما در حکمت عملی، صرف علم و دانایی کافی نیست، بلکه ساحت کنش و فعل نیز موضوعیت می‌یابد؛ به این معنا که در حکمت عملی، حکیم کسی است که در عمل خود والاترین اهداف را منظور دارد و برای رسیدن به آن‌ها، برترین ابزارها را به کار گیرد و نیکوترین فعل را انجام دهد. در این صورت است که آن سه عنصر یادشده در مفهوم حکمت قابل شناسایی است: یعنی علم وجود دارد، اما نه هر علمی؛ زیرا ممکن است کسی عالم باشد، اما هدفش پست و نازل باشد؛ به چنین فردی حکیم گفته نمی‌شود. بلکه علمی که به برترین معلومات تعلق گیرد، آن هم در مقام عمل، موجب اطلاق حکیم در حکمت عملی می‌گردد. در ساحت غایتمندی نیز وضع به همین منوال است: اگر فرد مصلحت بزرگتر را رها کند و مصلحت کوچکتری را دنبال نماید، فعلش حکیمانه نخواهد بود (همان، ص ۴۰۹، ۴۱۱ و ۴۱۲).

نتیجه آنکه از دیدگاه شهید مطهری، حکمت برآیند برترین و بهترین نوع علم، اراده، عمل و فاعلیت و والاترین غایت است. عناصری که درهم تنیده‌اند و از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. درباره خداوند نیز باید گفت حکمت در شاخه نظری آن بدین معناست که او به حقایق اشیا و برترین معلومات آگاه است - هرچند او به

همه چیز داناست - . در شاخه عملی نیز حکیمیت پروردگار بدین معناست که خداوند در میان مجموعه افعال ممکن، برترین کار را انجام می‌دهد؛ یعنی فعل خدا و علم او و رضایت و اراده ذاتی او در نهایت استواری قرار دارد و از این بیان می‌توان دریافت که نظام هستی، برترین نظام ممکن است (همان، ص ۴۰۹). براین اساس، از دیدگاه شهید مطهری، عناصر نهفته در حکمت الهی - یعنی علم به نظام خیر، علیت و سببیت این نظام، و اراده و رضایت ذاتی او - از راه تحلیل به دست آمده و امری تحمیلی و الحاقی نیست.

پیش‌تر اشاره شد که استاد مطهری به تبیین کلامی حکمت الهی نگاه نقادانه دارد. او نخست به تعریف حکمت باری تعالی از دیدگاه متکلمان اشاره می‌کند که آن را از صفات فعل خداوند شمرده و حکیم بودن او را در برابر عبث و بیهودگی قرار داده‌اند (همان، ص ۴۱۱). استاد مطهری براین‌باور است که تعریف متکلمان از حکمت الهی توان ایستادگی در برابر نظریه فیلسوفان را ندارد و با یک تحلیل فلسفی روشن می‌گردد که آنان نیز در نهایت ناگزیر از پذیرش دیدگاه فیلسوفانند؛ زیرا صرف هدف‌دار بودن فعل برای اتصاف به صفت حکمت کافی نیست؛ چراکه خود اهداف و غایات نیز متفاوت و گوناگون‌اند. اگر فرد هدف و مصلحت برتر را رها کند و مصلحت فروتر را برگزیند، هرچند فعلش هدف‌دار و غیرعبث است، اما از روی حکمت نیست. به همین دلیل ناچاریم به تعریف حکیمان بازگردیم که گفته‌اند حکمت عبارت است از علم به برترین امور و اراده آن و انجام همان برترین (همان، ص ۴۱۲).

نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، تبیین حکمت الهی در آرای ابن‌سینا از گستره بیشتری برخوردار است و فیلسوفان پس از او از جمله ملاصدرا در چارچوب ایضاح مفهومی ابن‌سینا به ژرفا بخشیدن آن پرداخته‌اند. علامه طباطبایی و استاد مطهری نیز به‌عنوان شارحان حکمت سینوی و صدرایی به این بحث توجه داشته‌اند. علامه در بسط مفهومی حکمت الهی از دو تبیین کلامی و فلسفی بهره می‌گیرد. تبیین کلامی ایشان از سوی شهید مطهری مورد نقد قرار گرفته است. دیدگاه استاد مطهری درباره حکمت الهی کاملاً همسو با فیلسوفان است. ایشان با بهره‌گیری از قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل» - برخلاف متکلمان که به هدفمندی خداوند باور دارند - معتقد است موجود والا به‌خاطر موجود فروتر دست به فعلی نمی‌زند، بلکه تحقق فعل از سوی او به‌جهت علم ذاتی و رضایت او نسبت به آن فعل است. استاد مطهری از همین منظر حکیمانه به نقد هیوم می‌پردازد؛ زیرا هیوم در نقد برهان نظم، تصویری از خداوند ارائه می‌دهد که او را فاعلی هدفمند پنداشته که از فعل خود هدفی را برای خویش منظور داشته است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتبة الأعلام الإسلامی.
۲. —، ۱۳۷۹، *اشارات و تنبیہات*، قم، نشر بلاغت.
۳. إخوان الصفا، بی تا، *رسائل إخوان الصفا و خالان الوفاء*، بی جا، نشر الدار الاسلامیة.
۴. ارسطو، ۱۳۸۵، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر حکمت.
۵. افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ترجمه حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۶. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۹، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داودی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. سیدهاشمی، محمد، ۱۳۹۲، «عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی»، *آئینه معرفت*، سال دوازدهم، ش ۳۴، ص ۳۹-۶۴.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۸۰، *مبدأ و معاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. —، ۱۴۲۸ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چاپ دوم، قم، طلعه نور.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۱۱. —، ۱۴۲۸، *نهایة الحکمة*، تحقیق عباس علی زارعی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸ق، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، قم، انتشارات الزهراء.
۱۳. کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، ترجمه سید محمد یوسف ثانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. لایبنیتس، ویلهلم، ۱۳۷۳، *منادولوزی و چند مقاله دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *عدل الهی*، قم، انتشارات صدرا.
۱۶. —، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار شهید مطهری*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صدرا.